*Н. В. Голик**

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ. ИЗ ПЕРЕПИСКИ Г. МОРА С Р. ДЕКАРТОМ**

Аннотация: В статье предпринята попытка анализа фрагмента переписки Мора с Декартом. Обсуждаются проблемы тела, которое Декарт «определяет как протяженную вещь» вопреки традиции понимания субстанции как «чувственно воспринимаемой, осязаемой или непроницаемой». Мор убежден, что следует придерживаться традиции, поскольку осязаемость или непроницаемость относятся к универсальным характеристикам тела. Но такое понимание, по мнению Декарта, объясняет только какое-то одно из свойств субстанции, а не всю ее природу, следовательно, определение тела, несомненно, не зависит от наших чувств. Декарт отмечает распространенный предрассудок, в соответствии с которым под протяженным бытием (ens extensum) все обычно понимают нечто вообразимое, т. е. то, что можно представить. Воображение может очень многое, но Бог не может быть вообразим, но только умопостигаем. Противоположные точки зрения двух мыслителей являются результатом различных философских ориентаций.

Ключевые слова: Философия, религия, тело, вещь, материя, субстанция, протяженность, Бог, чувственно воспринимаемое, осязаемое, непроницаемое, воображаемое, интеллигибельное, материальное, духовное, дуализм.

N. V. Golik

RELIGION AND PHILOSOPHY: TOUCH POINT. FROM G. MORE'S CORRESPONDENCE WITH R. DESCARTES

Annotation: The article analyzes a fragment of correspondence between More and Descartes. We discuss the problems of the body, which Descartes «defines as an extended

---

* *Голик Надежда Васильевна* — докт. филос. наук, профессор, Социологический институт ФНИСЦ РАН.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00845 / The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00845.

thing» contrary to the tradition of understanding substance as «sensually perceived, tangible or impenetrable». More considers that tradition should be followed, since tangibility or impenetrability are universal characteristics of the body. But according to Descartes, this understanding explains only one of the properties of substance, and not its entire nature, therefore, the definition of the body, of course, does not depend on our feelings. Descartes notes a common superstition: by extended being (ens extensum) everyone usually understands something imaginable, that is, something that can be imagined. Imagination can do many things, but God cannot be imagined, God can only be intelligible. The opposing points of view of the two thinkers are the result of different philosophical intentions.

Key words: Philosophy, religion, body, thing, matter, substance, extension, God, sensuous perception, tangibility, impenetrability, imaginary, intelligible, material, spiritual, dualism.

Рене Декарт, «самый таинственный философ Нового времени или вообще всей истории философии»[1], оставил потомкам богатое и разнообразное по тематике интеллектуальное наследие. В нем труды по метафизике, среди которых — великая хартия новой философии «Рассуждение о методе», соседствуют с трудами по физике, математике, физиологии и другим областям знания. Вместе с тем Декарт был мастером живых бесед с современниками, воплощенных в его многочисленных письмах, которые, к сожалению, в большинстве случаев, не переведены на русский язык. Именно в переписке можно узнать настоящего Декарта, снимающего маску скрупулезного исследователя, знакомого нам по его фундаментальным трудам и хрестоматийным энциклопедическим описаниям.

Одним из его адресатов был Генри Мор — представитель кембриджского неоплатонизма, автор большого числа сочинений, посвященных разным вопросам философии и религии. Письма Генри Мора вообще не переведены на русский язык, поэтому особый интерес представляет его письмо Декарту, текст которого приводится в статье в первом переводе. В данном письме английский неоплатоник обращается к французскому философу с некоторыми вопросами, имеющими принципиальное значение для понимания сути концепций двух мыслителей.

В преамбуле к письму Мор объясняет причины, которые побудили его обратиться к Декарту, главная из которых — «выразить… сердечную благодарность» за понимание огромной полезности и ощущение необыкновенного

удовольствия, которые возникают при чтении сочинений Декарта. Мор подчеркивает, «что даже среди англичан есть люди, которые очень высоко ценят твою личность и твою работу и которые относятся к божественным дарам твоего ума с глубочайшим восхищением и уважением. Однако никто не может любить тебя так искренне и принимать твою прекрасную философию так твердо, как я» (M, 234)[2]. Из приведенного текста ясно, что Мор не только следует этосу вежливости, культурной норме научной коммуникации XVII века, но привносит в письмо достаточно сильный эмоциональный момент, говоря об искренней любви к Декарту и «твердости» отношения к его философии. В последующие годы Мор доказал верность идеям Декарта. В своем трактате о «Бессмертии души», написанном через девять лет после смерти Декарта, в 1659 году, Мор сформулирует своеобразные «рекомендации» для учебных заведений: изучать труды Декарта «во всех университетах христианского мира»[3]. Известно, что работы Декарта вызывали, мягко говоря, неоднозначную оценку его современников, поэтому Мор специально упоминает о своих английских коллегах. Но сам Мор безоговорочно принимает систему взглядов Декарта. Сказывается английская «школа» Френсиса Бэкона и неугасающий интерес неоплатоников к новейшим исследованиям в области различных наук, обогащающих их собственные идеи.

Однако, при всем восхищении и даже преклонении перед гением Декарта, Мор не хочет умалчивать о том, что, хотя он и любит «самую прекрасную философскую систему», но должен признаться, что в ней есть некоторые незначительные детали, для которых его «ум, по-видимому, несколько слаб (paulo hebetior), чтобы понять, или несколько невосприимчив, чтобы принять» (M, 234). Мор добавляет, что эти детали не представляют никакой опасности для философии Декарта в целом, «она вполне может обойтись и без них», «они не затрагивают ни сущности», ни основ его философии, но все же Мор не может их обойти молчанием.

Основной вопрос в письме Мора касается проблемы тела, которое Декарт «определяет как протяженную вещь». Тем самым, как полагает Мор, Декарт нарушает установившуюся традицию понимания субстанции как «чувственно воспринимаемой, осязаемой или непроницаемой» и определение, которое Декарт дает «материи или телу, гораздо шире, чем это оправдано». Мор настаивает на том, что «Бог также кажется протяженной субстанцией (res extensa), а также и ангелы, и вообще всякая вещь (res), существующая сама

по себе. Так что протяженность (extensio), как кажется, заключена в тех же самых границах (finibus), что и абсолютная сущность вещей (essentia rerum absoluta), которая, однако, может быть различной в зависимости от разнообразности самих сущностей (essentiarum)» (M, 234–235).

С точки зрения Мора, очевидность протяженности Бога следует из факта вездесущности Бога, его абсолютного присутствия везде, во всей громаде Вселенной и в каждой отдельной ее частичке. В противном случае, «Он не смог бы внушить движение материи, — а именно это Он сделал в какой-то момент и делает до сих пор», что признает и Декарт. Однако это не означает, «что Он является телом или материей, которую твой ум, этот гениальный художник, так искусно сформировал в маленькие шарики (globulos) и сложные частицы (particulas striatas («бороздчатые, со складками, с желобками»)). По этой причине понятие “протяженная субстанция” (res extensa) шире понятия “тело”» (M, 235).

Мор называет аргументы Декарта в поддержку определения «тела как протяженной вещи» неудачными (scaevus) и весьма софистичными. Мор категорически не соглашается с Декартом. Обратимся к тексту письма: «Тело, как ты утверждаешь, было бы телом, даже если бы оно было лишено своей мягкости и твердости, а также своей тяжести или легкости. Ибо лишившись этих <качеств> и всех других качеств, ощущаемых в телесной материи, сама материя остается неизменной (integram). Это все равно, как если бы ты сказал, что фунт воска (libra cerae) — т. к. может существовать фунт воска, — не имея круглой, кубической или пирамидальной формы, вообще без какой-либо формы может оставаться целостным, неповрежденным фунтом воска. Но это невозможно. Ибо хотя никакое обличье (figura) не привязано к воску настолько крепко, чтобы он не мог от него освободиться, тем не менее абсолютно и неизбежно необходимо, чтобы воск всегда имел <некое> обличье. Так и материя: хотя она не обязательно должна быть мягкой или твердой, горячей или холодной, однако совершенно необходимо, чтобы она поддавалась восприятию чувствами (sensibilis sit) или, если угодно, была осязаемой (tangibilis) в соответствии с тем, как блестяще определил Лукреций: ведь осязать, как и быть осязаемым, тело лишь может»[4] (M, 235).

Мор готов согласиться с Декартом и не определять тело, исходя из отношения к нашим чувствам (ab habitudine ad sensus nostros). Но тогда понимание «осязаемости» (tangibilitas) должно быть шире и обозначать взаимное,

непосредственное соприкосновение (contactus) и способность быть осязаемыми (potentiam tangendi) между любыми телами, одушевленными или неодушевленными. В этом случае становится очевидным, по мнению Мора, наличие у материи или тела очень важного свойства, которое можно назвать «непроницаемостью» (impenetrabilitas): одно тело не может проникнуть <в другое> или быть проникнуто другим телом. Из этого становится совершенно ясным для Мора «различие (discrimen) между Божественной и телесной природой: первая способна проникнуть в последнюю, а последняя не может проникнуть в саму себя» (M, 235). Мор для укрепления своей позиции обращается к авторитету Вергилия, который, как полагает Мор, «вместе со своими платониками философствовал (philosophari) в целом более удачно, чем сам Декарт, когда …провозгласил следующее: все питает душа, и дух, по членам разлитый, / движет весь мир, пронизав его необъятное тело»[5] (M, 235). Мор убежден, что этих аргументов вполне достаточно, чтобы принять положение, согласно которому «гораздо безопаснее определять материю как осязаемую или …непроницаемую субстанцию, чем как протяженную вещь (res extensa)», поскольку осязаемость или непроницаемость относятся к универсальным характеристикам тела.

Ответ Декарта в письме к Мору на вопрос о протяженности вводит читателя в «святая святых» его философской позиции. Основный тезис Декарта выглядит так: если субстанция названа «поддающейся чувственному восприятию» (sensibilis), то само определение обязывает нас «определять, исходя из отношения к нашим чувствам. Но при таком понимании (ratione) объясняется только какое-то одно из ее свойств, а не вся ее природа, которая могла бы существовать, даже если бы не существовало ни одного человека. Следовательно, определение тела, несомненно, не зависит от наших чувств» (D, 238). Декарту не очень понятно, почему Мору «абсолютно необходимо, чтобы вся материя была чувственно воспринимаемой (sensibilis)». Декарт отвечает и на «приговор» Мора о «неудачном (scaevus) и прямо-таки софистическом» аргументе, поясняя необходимость его использования. Декарту данный аргумент был необходим, чтобы опровергнуть мнение всех тех, кто согласен с Мором и рассматривает тело как нечто «чувственно воспринимаемое (sensibile)». Но, как полагает Декарт, тело вообще может не иметь никакого качества, поддающегося восприятию (sensibilem qualitatem)», не быть ощущаемым (sensum) как мягкое, твердое, холодное, теплое, но при этом может сохранять всю свою телесную природу.

О внимательном прочтении Декартом письма Мора свидетельствует и то, что он специально останавливается на упомянутом нами примере с воском: «А чтобы я впал в то заблуждение, которое, по-видимому, ты намерен мне приписать, приводя сравнение с воском, — который хотя и может не быть квадратным или круглым, однако не может вообще не иметь никакого облика (figura), — чтобы впасть в это заблуждение, я должен был бы прийти к заключению, что тело может существовать, хотя ни одна из его частей не движется и не пребывает в покое (из-за того, что, в согласии с моими положениями (juxta mea principia), все чувственно воспринимаемые качества состоят только в том, что частички тела либо определенным образом движутся, либо покоятся)». Свой ответ на вопрос Мора Декарт подытоживает следующим образом: «Итак, неправильно определять тело как чувственно воспринимаемую субстанцию» (D, 238).

Более того, если назвать тело «непроницаемой или осязаемой субстанцией» в том смысле, в каком понимает это Мор, тогда эти свойства (осязаемость и непроницаемость) являются, с точки зрения Декарта, лишь свойствами «четвертого порядка», подобно «способности смеяться» в человеке. И поскольку Декарт определяет человека как «разумное животное», но не как «животное, способное к смеху», точно так же он определяет тело не непроницаемостью, а протяженностью. Именно протяженность является универсальной характеристикой тела, ибо можно «представить себе протяженное тело либо неопределенного размера, либо вообще неопреде́ленное, в котором не наблюдается (consideretur) ничего, кроме протяженности». В то время как «осязаемость и непроницаемость связаны с частями и предполагают понятие разделения (divisio) или предела (terminatio)» (D, 238).

Продолжая опровержение основных тезисов кембриджского неоплатоника, Декарт великодушно соглашается и принимает положение, согласно которому, по определению Мора, «даже Бог и ангел, как и всякая другая вещь (res), существующая сама по себе, протяженны, и поэтому твое определение шире, чем определяемое. Я, право же, не склонен спорить об именах. Таким образом, если из-за того, что Бог повсюду, кто-то скажет, что Он в известной мере “протяжен”, я не возражаю» (D, 238). Однако Декарт не согласен с тем, что может быть обнаружена «истинная протяженность — такая, как она всеми обычно (vulgo) усматривается, — в ангелах ли, или в Боге, или в нашем уме, или, наконец, в любой субстанции, которая не является телом». Декарт отмечает распространенный предрассудок, в соответствии с которым под

протяженным бытием (ens extensum) все обычно понимают нечто вообразимое, т. е. то, что можно представить. Воображение может очень многое, как подчеркивает Декарт: в воображении могут существовать разнообразные части тела, части определенной величины и формы (figurae), ни одна из которых никоим образом не будет тождественна другой. Наше воображение способно перенести одни части на место других, однако невозможно представить себе, что какие-то две из них занимали одно и то же место в одно и то же время.

Но возникает совершенно иная ситуация, когда мы пытаемся говорить о Боге и представлять его, «поскольку Он не может быть вообразим (imaginabilis), но только умопостигаем (intelligibilis). Он также не делится на части, в особенности такие части, у которых имеются определенные величина и облик (figura). Наконец, мы можем легко понять, что человеческий разум, Бог и множество ангелов могут одновременно находиться в одном и том же месте. Из этого можно ясно заключить, что никакие бестелесные субстанции не протяженны в собственном смысле слова. Вместо этого я представляю их себе как превосходные качества (virtutes) или силы (vires), которые, хотя и прикреплены к протяженным вещам, не являются вследствие этого протяженными — точно так же, хотя в раскаленном добела железе присутствует огонь, этот огонь и железо — не одно и то же» (D, 238–239).

Декарт отмечает распространенный «изъян», существующий в сознании большинства людей, которые «путают понятие субстанции с понятием протяженной вещи. Это происходит из-за ложного предубеждения, состоящего в том, что ничто не мыслится существующим или не является умопостигаемым (intelligibile), если оно в то же время не является вообразимым (imaginabile). Но в действительности под власть воображения (sub imaginationem) попадает только то, что каким-то образом протяженно» (D, 239). Иначе говоря, воображение не может быть той почвой, которая доставляет нам материал, отвечающий критериям отчетливости и истинности. Таким образом, заключает Декарт, можно сказать, что подобно тому, как мы применяем слово «здоровый» и «здоровье» не только к человеку, но и к мягкому, здоровому климату и прочим вещам, которые тоже можно называть здоровыми, «так и я говорю, что только то, что можно вообразить, является протяженным, так как оно имеет внешние по отношению друг к другу части (partes extra partes), которые имеют определенные величину и форму, хотя другие вещи также могут быть названы протяженными по аналогии» (D, 239).

Неискушенному читателю, наверное, не очень будет понятны тонкости полемики Мора с Декартом. Следует иметь в виду, что Мор, обращаясь к Декарту, был очень хорошо знаком с его концепцией, и, конечно, не пояснял в письме Декарту детали его же учения.

Попытаемся прояснить ситуацию. Начнем с понятия субстанции. Декарт пишет в своей работе «Первоначала философии»: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся для своего бытия ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог» (I, § 51). Затем Декарт продолжит, уточняя, что некоторые из сотворенных вещей по природе своей не могут существовать без некоторых других, и их необходимо отличать от тех, которые нуждаются лишь в обычном содействии Бога. Эти последние Декарт и называет субстанциями, а первые являются качествами или атрибутами этих субстанций. Таким образом, Декарт разделяет все сущее на субстанции и акциденции, воспроизводя известную дихотомию, согласно которой «идея бытия содержит в себе непосредственно два вида — субстанцию и акциденцию»[6]. Несомненно, здесь сказывается наследие предшествовавшей многовековой традиции, в рамках которой в объем понятия субстанции, наряду с объектами естественного мира, объектами материальными, телесными, включались и сверхъестественные, нематериальные, бестелесные, духовные объекты, то есть ангелы, демоны и человеческие души как таковые, существование которых в те времена всеми признавалось бесспорным. Таким образом, категория «субстанция» как некое родовое понятие включает в себя два менее общих понятия субстанции материальной, или телесной, протяженной (res extensa), и субстанции мыслящей, бестелесной, духовной и непротяженной (res cogitans). Вместе с тем, как известно, в системе Декарта присутствовало еще и понятие Бога как бесконечной субстанции.

Мор, будучи неоплатоником, — тоже наследник дуализма материального и духовного, но принципиально другого «модуса», платоновского, прославляющего и утверждающего превосходство духовного над материей, духовной субстанции над материальной. Подчеркнем, что Мор был еще и поэтом, воспевающим и пытающимся передать в стихах непосредственный опыт явления и переживания встречи с иным миром, в реальности его непосредственного присутствия и в этом смысле «осязания». Вот почему он так настойчиво и подробно пишет Декарту о том, что следует определять материю в первую

очередь как осязаемую или непроницаемую субстанцию, а не как протяженную вещь (res extensa), поскольку «упомянутая осязаемость или непроницаемость может быть отнесена к телу универсально». Иначе говоря, Мор стремится дополнить, примирить механический дуализм Декарта мистическим дуализмом неоплатонизма, утверждающим превосходство духа над материей. Но этого сделать было невозможно, поскольку лежащие в основании системы Декарта три основных субстанции были связаны друг с другом, но не сводимы друг к другу.

Присутствие Платона в интеллектуальной биографии обоих мыслителей очевидно, только «прочитывали» они тексты древнегреческого классика по-разному. Для Декарта Платон был родоначальником идеализма и античного рационализма. Платон для Мора — философ-поэт, открывающий путь к явленности небесного, божественного. В этом плане знаменитая притча о «Пещере» в трактате «Государство» для Декарта, по всей видимости, была, прежде всего, символическим описанием возможного и необходимого пути освобождения от незнания, как это и принято толковать в большинстве комментариев к произведениям Платона. Здесь уместно вспомнить о «наследнике» данной традиции, но уже о философе XX века Х. Ортеге-и-Гассете.

Для Мора встреча с Солнцем при выходе из пещеры, яркий свет которого ослепляет человека, — встреча с Богом, о котором во время Платона писать было невозможно, поскольку эра монотеизма наступит гораздо позже. «Интеллектуальное беспокойство» духа Декарта, которым отмечены его произведения, не коснулось этого явления. Скорее всего, встреча с божественным не была фактом личного опыта, знакомого только избранным, «великим посвященным». Как известно, многие священнослужители, всю жизнь произносящие боговдохновенные слова Писания, не удостаиваются этого дара: на своем собственном опыте пережить встречу с присутствием божественного, запечатленного в великом мгновении, когда все вокруг замирает, и человек чувствует абсолютно всепоглощающее, очевидное присутствие некоей силы, просветляющей и «приподнимающей» его над землей не в символическом, а в реально-физическом смысле, ощущаемом как момент невесомости. В противном случае, Декарт обязательно бы написал об этом, применяя свой известный принцип ясности и отчетливости. Для него «Бог или какая другая субстанция, — как он напишет в письме к Мору, — лишь врожденная идея». Вспомним также название 20-го «пункта» из «Первоначал философии»:

«Мы сотворены не сами собой, но Богом, и потому он существует» — один из вариантов формулировки онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского, которое Декарт дополняет антропологическим[7].

В 1655 году, через пять лет после смерти Декарта, в письме к Клоду Клерселье, издателю работ великого француза, Мор напишет: «В его писаниях есть такая глубина предмета, такая блистательная истина, такая широта и проницательность гения и, наконец, такой восхитительный порядок и согласие всех догматов, что они не теряют свежести даже при тысячном чтении, как свет солнца, восход которого птицы, животные и тем более люди созерцают с радостью каждый день». Но дело, конечно, не только в этом: концепция Декарта, «как бы ни ворчали и что бы ни болтали другие, — чрезвычайно полезна для высшей цели всей философии, а именно для религии» и, «если бы мы придерживались декартовых принципов, то у нас был бы самый верный способ и метод доказательства как того, что Бог существует, так и того, что человеческая душа не может быть смертной. И эти два положения — самые прочные основания и опоры всей истинной религии» (МС, 233).

Оправдалось и по-кассандровски точное пророчество Мора о научной судьбе Декарта в последующие эпохи. Приведем его знаменательные слова: «И что бы ни думала нынешняя эпоха о Декарте (ибо недоброжелательность редко щадит память недавно умерших, и никогда не щадит живых), я верю, что потомки воздадут ему все хвалы и почитание и признают необычайную полезность его философии» (МС, 233).

А. Пятигорский, философ и соавтор М. Мамардашвили, когда-то написал небольшое эссе под названием: «Кому сейчас нужен Сократ?»[8]. Вслед за ним зададимся вопросом: зачем нам в XXI веке нужен неоплатонизм Кембриджской школы? Он необходим культуре и цивилизации, чтобы не впасть в фазу озверения, черты которого сегодня очевидны и социологический портрет которого блестяще был дан в начале XX в. в известном труде русского ученого М. Энгельгардта: «Прогресс как эволюция жестокости»[9]. Неоплатонизм нужен культуре, чтобы сохранялись представления о том, что такое норма, эталон, этос науки, этос знания, этос подлинной коммуникации в науке, наполненной бескорыстием почитания, искренностью восхищения талантами другого, лишенной пафоса самоутверждения, агрессии самолюбования и зависти.

Примечания

[1] *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 8.

[2] Перевод писем Г. Мора и Р. Декарта с латинского языка выполнен О. Ю. Бахваловой по изданию: Henrici Mori Cantabrigiensis Epistolae Quatuor ad Renatum Descartes// Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia. T. II. L., 1679. P. 227–271. При ссылке на тексты писем приняты следующие сокращения: Письмо-ответ (от 14 мая 1655 г.) Клоду Клерселье, намеревавшемуся издать письма Декарта и обратившемуся к Мору за разрешением опубликовать их с Декартом переписку, а также передать сами письма — Responsio Henrici Mori ad Epistolam Claudii Clerselier — обозначаем в тексте (MC). Первое письмо Мора Декарту от 11 декабря 1648 г. — Epistola prima Henrici Mori ad Renatum Cartesium — обозначаем в тексте (M). Ответ Декарта от 5 февраля 1649 г. — Responsum R. Cartesii ad Epistolam Primam H. Mori — обозначаем в тексте (D). После сокращенного указания на письмо после запятой следует номер страницы по латинскому изданию.

[3] *More H*. The Immortality of the Soul // International Archives of the History of Ideas, № 122 / Edited by A. Jacob. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 20.

[4] *Lucr*. De Rerum natura, I, 304 (Пер. Ф. Петровского).

[5] *Verg*. Aen. VI, 726–727 (Пер. С. Ошерова).

[6] Подробнее см.: *Юрченко А. И.* Декарт исторический против Декарта легендарного: к проблеме понятия «субстанция» в картезианской философии // Государство, религия, Церковь. М., 2009.

[7] Подробнее см.: *Фишер Куно*. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Мифрил, 1994. С. 336–337.

[8] Свободный философ Пятигорский, в 2 тт. / ред. А. Марков. М.: Издательство Ивана Лимбаха. Т. 2. 2015. С. 465–472.

[9] *Энгельгардт М. А.* Прогресс как эволюция жестокости. Санкт-Петербург: Изд. Ф. Павленкова, 1899.